

De l'inscription de Schelling dans l'histoire de la philosophie / Jad Hatem. — Extrait de : Annales de philosophie et des sciences humaines. — N° 3 (1989), pp. 90-120.

Notes au bas des pages.

I. Kant, Immanuel, 1724-1804 — Critique et interprétation. II. Philosophes — Allemagne. III. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854. IV. Philosophie — Histoire. V. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.

PER L1044 / FP257818P

DE L'INSCRIPTION DE SCHELLING DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Jad HATEM

L'œuvre de Schelling est un destin encore insuffisamment pensé de l'histoire de la philosophie. On se vante de l'ignorer. Le méconnaître ne semble pas poser problème pour l'étude de la philosophie. Concéderait-on qu'il soit philosophe et non un dilettante, un Cagliostro de la pensée, il sera toujours un éternel second, un inspiré et non un inspirateur. D'évidence on n'aime guère ce penseur dont on peut ne saisir d'un coup le «système», qui est chez lui et n'est pas chez lui¹. Se détruire continuellement pour se dégager étincelant de ses cendres dans le dépassement toujours plus fondateur de ses positions et des acquis, voilà qui contribue à discréditer l'intégrité intellectuelle du chercheur. La stature monolithique de la construction hégélienne qui n'eut durant près de vingt années qu'à polir ce que le Système avait atteint une fois pour toutes, semble à beaucoup comme le signe le plus certain de la véracité de la Doctrine.

Une autre raison contribue à jeter le discrédit sur la pensée de Schelling, celle vulgarisée par l'historien Richard Kroner dans son *Von Kant bis Hegel*. Il construit l'histoire de l'idéalisme allemand selon un développement linéaire et unilatéral qui, partant de la révolution kantienne, passe de l'*idéalisme subjectif* (Fichte) à l'*idéalisme objectif* (Schelling) pour s'achever dans l'*idéalisme absolu* (Hegel).

De Kant à Hegel le passage n'est certes pas immédiat. Mais les deux têtes philosophiques par lesquelles il se fait ne sont pas, à tout prendre, les instruments d'un progrès que Hegel accomplit et corrige. Il est possible que Schelling représente un tournant essentiel dans la formation de la philosophie de Hegel, incapable par elle seule de se dégager de la perspective morale. La complaisante réduction de Schelling au statut que lui réservent les hégéliens est aussi erronée que la pétrification de Fichte par Schelling et Hegel dans sa première philosophie².

(1) Jaspers, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Munich, 1954, p. 7.

(2) Schelling dans sa *Contribution à l'Histoire de la Philosophie* parle du relais qu'il a pris de la

Cette attitude ne nuit pas seulement à la conception vraie d'une histoire de la philosophie, mais à toute étude d'une œuvre philosophique. La conception d'une histoire de la philosophie comme suite hiérarchisée d'étapes qui s'évaluent et se limitent selon des grades en plus ou moins: idéaliste/réaliste, spiritualiste/matérialiste, abstrait/concret, subjectif/objectif, dénature toute relation entre un philosophe et l'autre. Elle consiste à expliquer l'œuvre précédente par ce qu'en dit la postérieure. Or toute œuvre d'envergure s'érige sur les ruines de celle qui dominait la scène. Nous avons de la sorte l'édifice de l'histoire de la philosophie qui se présente à nous comme un vertigineux amoncellement de mausolées, comme l'infini tri de l'erreur et de la vérité³.

Quand, avec Hegel, l'histoire de la philosophie devint philosophique, l'ensemble acquit un principe d'organisation rationnelle; sa cohérence, reposant essentiellement sur l'auto-compréhension¹ du système hégélien, elle est validée par une anamnèse réductrice, mais parce que son principe lui est extrinsèquement donné. L'ensemble alors n'est qu'abstraitement organique. Toute vie qui vient du dehors est facile. Tel système introduit dans la sphère interprétative de Hegel semble vivre. Mais laissé à ses propres forces, il périclité et agonise dans une problématique qui n'est pas la sienne.

L'œuvre philosophique cesse d'être une recherche qui réalise un *projet* se tenant par soi, et dont la cohérence interne est le fondement et la justification. Elle devient le prélude à une construction qui lui est étrangère, et parfois son simple prétexte. Même Hegel finit par être utilisé de la sorte. Pris une fois pour toutes pour la *vérité* de l'idéalisme allemand – simplification efficace et qui économise bien des recherches –, il sert à la fois d'épouvantail et d'assise à des *Weltanschauungen* qui philosophiquement miséreuses, croient pouvoir utiliser certaines données de sa philosophie tout en se permettant d'ignorer et la crise originaire qui déclencha le processus de réflexion et la problématique originale dont elle fut l'expression.

Une contribution à la destruction de l'ossification de l'Histoire de la philosophie pose la question: peut-on réduire la philosophie de Schelling à l'instance de l'idéalisme objectif? Cette question suppose que la détermination ainsi nommée «idéalisme objectif» demeure d'une importance capitale même si elle n'est pas absolue.

Dans ce qu'il est convenu d'appeler le *Système* de Schelling, celui de l'Iden-

main de Fichte (non sans la lui forcer). Il confine Fichte dans l'idéalisme «subjectif», ce qui est un jugement à la fois inique et anachronique après la publication des écrits de *Religionsphilosophie* violemment pris à partie par Schelling dans son *Anti-Fichte*. Dans son exposé de la *Philosophie rationnelle pure*, sa dernière œuvre, Schelling déclare que «la modification que Fichte a fait subir ultérieurement à sa doctrine, était destinée à lui donner la présupposition sur laquelle repose l'idéalisme subjectif et qu'il avait d'abord jugée inutile» (S.W. XI, p. 465).

(3) Schelling, *Histoire de la Philosophie*, S.W. X, p. 3.

tité, dont les principaux livres sont l'*Exposition de mon système de philosophie* (1801), le dialogue *Bruno* (1802), les *Expositions complémentaires du système de philosophie* (1802) et le *Système de Philosophie en totalité* (1804), la raison absolue est définie comme «l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif»⁴. L'objectif *en tant que tel* (l'objectif absolu ou l'absolu objectif) est rejeté d'une façon définitive par Schelling dès 1801. Ce rejet s'inscrit dans une pensée qui s'essaie au dépassement du subjectivisme d'une façon plus radicale encore que le recours à l'objectivisme. Essai qui ne fut peut-être pas concluant, mais qui réalisa combien le dépassement du subjectivisme devait par ce fait même aller au-delà de l'objectivisme⁵. Dans un autre texte fondamental, *Philosophie et Religion*, Schelling déclare: «On a beau leur répéter mille et mille fois: il n'existe pour nous ni subjectif ni objectif, et c'est seulement en tant que *négarion* de ces oppositions que l'Absolu est pour nous l'Identité absolue...»⁶. On ne manquera pas de remarquer que Schelling à l'époque ne s'était pas encore résigné à n'être pas compris.

Certes le fait que «l'Exposition» de «son» système de 1801 demeura incomplétée au grand dam de Schelling et des schellingiens⁷ contribua à fourvoyer les esprits à l'endroit une pensée que son auteur ne dominait pas parfaitement, car elle disait réellement autre chose que ce que l'on répétait à son époque. Comme par ailleurs, il n'est pas impossible que Schelling – comme tout penseur – puisse grandement se méprendre sur l'interprétation de sa propre philosophie, on ne perd rien à être assez méfiant à l'égard des dénominations simplificatrices. S'y réfugier ne sert qu'à éluder le fondamental et l'occulter. Le nom d'*idéisme objectif* ne peut s'appliquer qu'à une petite phase de la philosophie de Schelling, non pas celle connue sous le nom de *Philosophie de la nature* comme certains peuvent le croire, mais les écrits de philosophie de la nature de 1799 au début de 1801. Il faut rappeler que pour Schelling, la nature n'est pas l'objectif en soi, mais qu'elle est objective-subjective⁸. On peut malheureuse-

(4) *Exposition de mon système de philosophie*, S.W. IV, p. 114.

(5) Dès les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de 1795, Schelling constatait que la disparition du sujet impliquait celle de l'objet et réciproquement (S.W. I, p. 329). Cf. Heidegger: *Ce qu'est et comment se détermine la physis*, in *Questions II*, Paris, 1973, p. 189: «L'étant ne peut être éprouvé comme objet que là où l'homme est devenu sujet.»

(6) S.W. VI p. 42.

(7) L'inachèvement de la *Darstellung* est un des drames de l'histoire de la philosophie au même titre que celui des *Âges du monde* et de *Etre et Temps*. Pour saisir dans sa systématité ce qui appartient en propre à la philosophie de l'Identité, il faut avoir recours au *Système de Philosophie en totalité*.

(8) Sans quoi elle ne pourrait être connue. Dans l'*Exposition de l'empirisme philosophique*, il reprochera à Fichte d'avoir méconnu ce qu'il y a de subjectif dans le «soi-disant objet» (S.W. X, p. 240s).

ment tout faire dire à des qualifications... jusqu'à des contresens comiques. Ainsi Schelling dans les *Lettres sur le dogmatisme et les criticisme* propose le nom d'*idéalisme objectif* pour désigner la philosophie de ... Fichte¹⁰.

Le montage: l'idéalisme subjectif de Fichte engendre l'idéalisme objectif de Schelling lequel produit par synthèse l'idéalisme absolu de Hegel, s'effondra à la seule lecture de Fichte, Schelling et Hegel. Un moment philosophe du moi, Fichte évoluera vers une philosophie de l'être, puis vers une philosophie de l'Absolu. La pensée de Schelling se caractérise par un effort encore plus évident de mutation. Quant à Hegel, nous étudierons à la lumière de son *Histoire de la Philosophie*, la place qu'il assigne à Schelling et qui ne correspond guère au montage indiqué.

La place de chacun de ces philosophes dans l'histoire de l'idéalisme allemand est infiniment plus compliquée que la présentation qui en est faite. La nécessité d'un essai de reconstitution organique de l'idéalisme allemand se fait d'autant plus sentir que la structure mécanique de cette histoire éclate au grand jour et que d'aucuns s'acharnent encore à s'aveugler sur l'importance de ceux qui ont fait l'idéalisme allemand. Un exemple parmi bien d'autres. L'*Histoire de la Philosophie occidentale* (1954) de Bertrand Russell consacre à Schelling ce paragraphe: «His (Fichte) immediate successor, Schelling (1775-1854) was more amiable¹¹, but not less subjective¹². He was closely associated with the german romantics; philosophically though famous in his day, he is not important. The important development from Kant's philosophy was that of Hegel»¹³. La seule autre occurrence observe que les affinités avec le mouvement romantique furent plus évidentes chez Schelling que chez Fichte et Hegel¹⁴. Peut-on imaginer que Russel ait lu quoi que ce soit de Schelling et qu'une histoire de la philosophie puisse être plus débile? ¹⁵ Le statut de Schelling dans la *Théologie protestante du 19^e siècle* de Karl Barth n'est pas plus enviable.

(9) S.W. I, p. 303 n.

(10) *Introduction à la philosophie de la mythologie* S.W., XI, pp. 465-466.

(11) Schelling était d'une férocité polémique rare. Son *Anti-Fichte* est d'une grande dureté et son *Anti-Jacobi* confine à la vulgarité. Fichte par contre était d'une grande correction.

(12) Et voici tout l'effort de Schelling pour s'opposer au subjectivisme de Fichte réduit à néant.

(13) *History of Western Philosophy*, New York, 1972, p. 718.

(14) *Ibid.*, p. 703.

(15) Il existe une phrase de Schelling qui, non contente de contredire le passage que nous venons de citer de l'*Histoire de la Philosophie occidentale*, abolit tout le contenu de ce livre. Nous la lisons dans la lettre de Schiller à Goethe du 30 novembre 1803. Camille Jordan, lockephile notoire, rend visite à Schelling qui ne lui laissa pas le temps de proférer une parole, lui adressant de front un «je méprise Locke» qui pétrifia l'adversaire. (Cf. Nietzsche: *Par delà bien et mal*, § 252).

La première condition d'une entreprise d'histoire de la philosophie est le retour à la source qu'est le texte. Une œuvre philosophique tire sa seule vérité d'elle-même.

Replacer l'œuvre dans le cadre de l'ensemble de la production de l'auteur et dans le mouvement d'idées où elle se trouve inscrite sert bien moins à la comprendre dans son essence qu'à saisir sa motivation externe. Rattacher Schelling au mouvement romantique engage à établir la comparaison entre les constantes idéelles et affectives de celui-ci telles qu'elles apparaissent chez Goethe, Novalis, Friedrich Schlegel par exemple et les exposés du philosophe. On relève ainsi les dissemblances et les ressemblances. Le jeu sert à expliquer ce qui s'exprime à travers une ambiance commune. Souvent cet effort dévie le chercheur du chemin qui va à l'essentiel, car s'il est fécond quand il s'exerce sur les détails de la réflexion et les formes du langage, il s'avère impuissant à déterminer ce qui fait l'originalité de la pensée. Mais, objectera-t-on, par quoi pouvons-nous juger du rapport de deux œuvres d'un même philosophe et du progrès de l'une par rapport à l'autre?

Une œuvre philosophique ne saurait avoir d'absolue autonomie. Elle se rattache à d'autres philosophies par la solution qu'elle apporte en complément et qui permet une projection nouvelle. La détermination du rapport explique, en plus de la circonstance, la fonction dépendante de l'œuvre. Cette dépendance demeure néanmoins externe – du moins pour les œuvres d'importance – car la seule détermination est intrinsèque. Si Fichte ne modifie pas le nom de la *Doctrina de la Science* dont il a proposé huit expositions, ce n'est pas pour cacher les différences de départ, de fond et de forme de l'une à l'autre, mais pour signifier qu'il n'est possible d'entreprendre qu'un seul projet philosophique, et qu'il ne saurait y avoir qu'une seule théorie de la science. Chaque exposition complète l'autre et l'ajuste comme si la précédente n'existait pas. Chacune est un recommencement absolu. «Dans l'entreprise où nous nous engageons, (...) écrit Fichte au début de la *Doctrina de la Science* de 1804, rien n'est plus difficile que de commencer»¹⁶. Et il ajoute: «Et même le biais que je suis sur le point de prendre, comme vous voyez, en considérant la difficulté du commencement, a lui-même ses difficultés»¹⁷. Et Fichte de trancher le nœud gordien en considérant que son auditoire n'est pas prévenu, en le prévenant pour le «vaste monde», c'est-à-dire la conscience naïve et ignorante. Dans le prélude de la *Doctrina de la Science* de 1807, ceci est plus radicalement

(16) *Doctrina de la Science* de 1804, S.W., X, Berlin, 1845-1856, p. 89.

(17) Tr. Julia, Paris, 1967, p. 19.

affirmé: «Messieurs, voulez-vous comprendre ce que je vais dire, voulez-vous suivre avec profit mes leçons? Alors, il faut vous convaincre que vous ne savez encore absolument rien; de la création du monde jusqu'à Platon, la terre et ses habitants ont été plongés dans les ténèbres; de Platon à Kant aussi; de Kant à maintenant aussi... tout a marché, tout continue de marcher dans les ténèbres»¹⁸. Avant l'exposition du Philosophe, il n'y a ni connaissance, ni philosophie. Rien n'a été dit. Schelling connaîtra pour sa part la difficulté du commencement¹⁹. Et il lui consacra la partie propédeutique de ses cours de Würzburg (1804).

Nul penseur mieux que Schelling n'a avec autant de généreuse persistance remis en question ses acquis pour reprendre à nouveaux frais l'expérience de la pensée. Chaque œuvre de Schelling peut être tenue pour un recommencement, une nouvelle leçon d'abîme. Il avait conscience qu'à chaque expérience de la pensée²⁰ il en allait de la Philosophie tout entière. «*De Capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich eben um die Philosophie selbst*»²¹. A 79 ans, Schelling est mort à la tâche, rédigeant une œuvre étonnamment riche, la *Philosophie rationnelle pure* au milieu d'innombrables douleurs physiques et morales.

Le 15 novembre 1841, prononçant sa première leçon à Berlin devant un auditoire de hégéliens, il s'écriait: «Importun, je sens que je dois l'être en partie. N'a-t-on pas dit que j'étais construit, que l'on savait de la manière la plus précise ce qu'il en était de moi? Maintenant, il faut recommencer avec moi dès le début et se mettre à nouveau en face de moi. On verra alors quelque chose de moi dont on n'a rien su»²². Schelling débutait de la sorte l'exposition de sa nouvelle philosophie: la philosophie positive qui est, comme l'a montré Walter Schulz dans son livre *l'Accomplissement de l'idéalisme allemand dans la dernière philosophie de Schelling*²³, à la source consciente et inconsciente de toute la philosophie moderne. Tout en préservant le principe rationnel qui se trouve à la base de l'idéalisme allemand²⁴, Schelling renverse l'ordre des prio-

(18) Ibid. Note du traducteur.

(19) *Urfassungen des Ages du Monde* p. 198. Fichte avait reproché à la *Darstellung* de partir d'un Absolu donné au lieu d'y aboutir. (*Nachgelassene Werke* III, pp. 371-389).

(20) La pensée est avant tout expérience. Cf. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* S.W. XI, p. 326.

(21) *Philosophie de la Révélation* S.W. XIII, p. 31.

(22) S.W. XIV, p. 361.

(23) Ce livre fut grandement apprécié par Heidegger et G. Marcel.

(24) Schulz le montre contre Lukàcs qui présente dans sa *Destruction de la raison* un Schelling irrationnaliste in *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* Pfullingen, 1975, pp. 257-259. Le problème est thématiquement traité par Klaus Hemmerle dans *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg, 1968, pp. 39-76.

rités: «Ce n'est pas parce qu'il y a une pensée qu'il y a un être, mais c'est plutôt parce qu'il y a un être qu'il y a une pensée»²⁵.

La pensée est relancée d'une expérience à l'autre, d'un gouffre à l'autre. Elle n'est jamais mûre pour s'enterrer dans la façade de la chose dite une fois pour toutes. Avec cela, il faut souligner la merveilleuse unité spéculative de toute la philosophie de Schelling. La même question fondamentale de l'Absolu resurgit d'exposé en exposé: il faut penser l'Abîme (*Abgrund, Ungrund*), même s'il nous échappe. Cette pensée est une folie. Tout le monde l'a répété. Survient également le chiffre de «l'échec». Schelling devant «l'échec» de la fresque cosmique des *Âges du monde* doit passer à une autre pensée. De même, l'aporie quasi insurmontable du fini dans le système de l'Identité absolue (1801-1804), provoque la mutation vers la philosophie de l'Absolu vivant. La tare d'un système conduit son auteur à l'élaboration d'un autre. «L'échec» est alors le principe de la mutation, principe éminemment positif, car l'Absolu ne peut être le savoir absolu. La pensée est toujours en recherche. «Nous sommes toujours en pleine lutte»²⁶. A cet égard, un texte lumineux du jeune Schelling, écrit avant tout «échec» est prospectivement très éclairant: «Rien ne révolte davantage un esprit philosophique que d'entendre dire qu'à partir de tel ou tel moment la philosophie doit être enchaînée dans les limites d'un seul et unique système. Un esprit philosophique ne se sent jamais plus grand que lorsqu'il voit s'ouvrir devant lui la perspective d'une infinité du savoir (*eine Unendlichkeit des Wissens*). Tout le sublime de sa science consiste justement dans le fait qu'elle ne sera jamais achevée. A partir du moment où il croirait avoir achevé son système, il se rendrait intolérable à lui-même. Il cesserait du coup d'être un créateur, pour tomber au rang d'un instrument de son système»²⁷. Voilà que surgit l'idée fondamentale de Schelling: la Philosophie est la liberté. Elle ne nous est donnée ni par la nature ni par quelque chose d'actuel dans l'esprit et qu'on obtient sans effort. La philosophie «est avant tout une œuvre de la liberté. Elle est pour chacun ce qu'il est lui-même, elle correspond à ce que chacun fait de lui-même»²⁸. La philosophie, œuvre de la liberté, ne se communique que dans un *medium* propice qui ne peut être que la liberté commune (*gemeinschaftliche Freiheit*)²⁹.

(25) *Philosophie der Offenbarung* S.W. XIII, p. 161n.

(26) Introduction aux *Âges du monde*, S.W. VIII, p. 206.

(27) *Lettres philosophiques* S.W. I, p. 306. (tr. Jankelevitch).

(28) *Idées pour une philosophie de la nature* S.W. II, p. 11.

(29) *Traité sur l'éclaircissement de l'idéalisme de la Doctrine de la Science*, S.W. I, p. 443.

Nous pouvons alors nous écrier avec Goethe:

«Ne pas aboutir fait ta grandeur»³⁰.

Pour Schelling, le système n'est pas une construction du philosophe. Il s'est bien sûr exercé au système, à plusieurs plutôt qu'à un seul. Et pourtant, il est le premier à se libérer du «*Wille zum System*» comme l'appelle Heidegger à la suite de Nietzsche³¹.

Schelling découvre qu'il n'y a qu'un seul système vrai, système qui existe hors de la spéculation, hors de l'homme: le système de la totalité. Ce système est le *Pan-théisme* qui peut transparaître dans l'entendement divin (et non en Dieu lequel, étant une vie, ne peut être un système)³².

C'est le système de la liberté³³, le système par excellence qui ne peut plus être l'expression du sujet comme dans la philosophie de Fichte³⁴. Ce système originaire existe dans l'intelligence et la volonté de l'Arché-essence (*Urwesen*)³⁵. Toute science qui se mettrait à développer une succession d'idées et de concepts, n'est donc qu'une logomachie sans réalité, comme la logique hégélienne qui est avant la création du monde³⁶. Par contre la science ne doit être (Schelling écrit *n'est*) que «le développement d'un être vivant et réel dont elle est la représentation»³⁷. Cet être vivant est le «vivant originel», l'être antérieur à tous les autres³⁸.

Une différence est ainsi introduite entre le Système qui existe avant toute entreprise humaine et les systèmes issus de l'entreprise humaine. Ceux-ci face à celui-là font figure de «romans historiques»³⁹, basés sur une nécessité logique et non existentielle. Un tribunal de la raison spéculative peut alors s'ériger. Chaque système – œuvre d'un philosophe – est évaluable selon son rapport au système de la totalité. Les tentatives sont reconsidérées à partir de cette plate-forme, en les dégagant de leurs points de vue particuliers qui ne peuvent être celui de la *Raison absolue* – et en les tenant pour autant de tentatives

(30) Dans le *Divan oriental-occidental*. Cité par W. Tilliette *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, II, p. 491.

(31) Heidegger: *Schellings Abhandlung*. Tübingen, 1971, p. 51.

(32) *Conférences de Stuttgart* S.W. VII, p. 417; *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, S.W. VII, p. 337.

(33) *Histoire de la Philosophie* S.W. X, p. 36. Cf. Heidegger: *Schellings Abhandlung* p. 59.

(34) *Recherches...* S.W. VII, p. 337s.

(35) *Ibid.*, p. 337.

(36) Hegel, *Science de la logique* I. p. 35. Sur ce point, voir la critique de la dialectique par Schelling: *Âges du monde* S.W. VIII, p. 202. La critique frontale de Hegel est articulée dans les leçons schellingiennes de Munich: S.W. X, pp. 126-164.

(37) *Âges du monde* S.W. VIII, P. 200.

(38) *Âges du monde* S.W. VIII, p. 199.

(39) *Conférences de Stuttgart*, S.W. VII, p. 421.

d'approches du système de l'unitotalité. Il n'y a alors de rapports possibles d'une œuvre à l'autre qu'à travers leur insertion nodale dans le système dont elles sont les plus ou moins parfaites «représentations» et «interprétations». Schelling peut donc estimer que Platon, Bruno, Spinoza, Boehme et d'autres, ont atteint mieux que d'autres à la représentation de l'Absolu, chacun d'une façon différente et insuffisante. Jugeant leurs œuvres de la sorte, il peut user de certaines leurs catégories plus appropriées à l'objet de ses recherches, et même de leurs résultats, sans rien mériter des reproches d'excessive dépendance⁴⁰ comme par exemple la critique de l'ingrat Schopenhauer qui dans son mémoire sur la «*Quadruple racine du principe de raison suffisante*» (2^e édition: 1847) affirme que le Dieu scindé des *Recherches sur la liberté humaine* est une fable empruntée à l'*Exposé approfondi des mystères terrestre et céleste* de Jacob Boehme⁴¹.

Le *Journal critique de philosophie* que Schelling fit paraître en 1802 avec la collaboration de Hegel était introduit par un texte intitulé: *Sur l'essence de la critique philosophique en général*. Etant donné l'anonymat des textes publiés, la critique historique n'arrive pas trancher le problème de son attribution. Il est édité dans leurs œuvres respectives, et quoique les deux plus grands schellingiens contemporains l'attribuent à Hegel, je tiens qu'il est le seul texte des deux philosophes écrit en collaboration. Quoi qu'il en soit, cet écrit d'excellente facture dégage la conception d'une critique de la philosophie qui était à l'époque commune aux deux anciens amis. «Que la philosophie soit une et ne puisse être qu'une, cela tient à ce que la raison est une»⁴². La philosophie, c'est-à-dire «la connaissance de l'absolu identifié à Dieu»⁴³ doit procéder par la critique de l'Idée qu'elle a d'elle-même. L'Idée de la philosophie est la condition primordiale pour juger les points de vue, parce que, sans elle, nous n'aurions, pour les

(40) Le moindre de ces reproches est que Schelling est une liane qui gravit les murs bâtis par les autres, un Protée (on peut rapporter cette image à Reinhold avec plus de justesse), un Protée qui se métamorphose sans cesse. La recherche actuelle est attelée à la découverte de son originalité et de l'unicité de sa vision.

(41) Trad. 1946, p. 27s. Sur le rapport Boehme/Schelling selon Schopenhauer, nous citons pour mémoire un extrait du *Handschriftlicher Nachlass* III p. 131: «Es ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhm's *Mysterium Magnum*, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen lässt. Warum aber sind wir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? Weil ich erkenne, dass in Jakob Böhme die Erkenntnis der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht. Wäre dieselbe göttliche Erkenntnis in Schelling Wirksam gewesen, die in Böhme lebte so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seinem größeren Verstande bessere, d.h. abstraktere, reinere Ausdrücke gefunden.»

(42) S.W. V, p. 4. tr. fr. in Hegel, *Scepticisme et Philosophie*, Paris, 1972, p. 85.

(43) Ibid., tr. p. 86.

juger, que d'autres points de vue. L'Idée de la philosophie confronte l'absolu avec le relatif⁴⁴. Elle ne peut être soumise aux fluctuations des diverses productions; elle est en quelque sorte toujours au-delà. Ceux qui n'entrevoient pas la nécessité de l'Idée de la philosophie, soit qu'ils nient la philosophie, soit qu'ils restent à son seuil dans la conscience naïve, soit qu'ils inventent leur propre philosophie⁴⁵, demeurent soit dans une perspective littéralement subjective, soit dans une incompréhension totale de la puissance du spéculatif. Il n'y a donc de vrai que l'absolu de l'Idée. Le vrai relatif qui est dans les philosophies n'est pas une forme de l'Idée, il n'est qu'une approche de la vraie philosophie (absolue)⁴⁶.

On voit bien le rapprochement à faire avec l'introduction des *Conférences de Stuttgart*. En 1802, domine une représentation idéelle du contenu de la philosophie et de ses systèmes. Ce contenu est la seule réalité en 1810. La conscience philosophique est interpellée devant deux tribunaux, l'Idée de la philosophie et l'Unitotalité (l'Un et Tout), qui doivent finalement se réduire à un seul: la Raison absolue ou universelle. Tout système particulier défini à la fois comme indépendant (horizontalement: la lutte des subjectivités) et dépendant (verticalement: la symbiose des différents systèmes)⁴⁷, sert à exprimer l'Absolu «de la manière dont il se présente à la réflexion»⁴⁸. Tout système philosophique doit donc être jugé dans son expérience de la *Vérité une et éternelle* qui se roule dans le monde. Aucun système – vraiment philosophique – ne fut donc inutile⁴⁹. L'idée du relais est investie. Le dernier système est le résultat de toutes les recherches précédentes⁵⁰ à ceci près que chacun doit se faire valoir par l'expérience fondamentale de la vérité. L'horizontalité – ce qui apparaît dans le déroulement progressif des diverses constructions philosophiques – est toujours fonction du jugement de la verticalité. Fichte dans la *Doctrine de la Science* de 1804 et Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ont mis en scène l'anamnèse de la pensée qui, pour se souvenir, doit partir d'un mouvement

(44) Ibid., p. 3 tr. p. 85. Cf. S.W. V, p. 5. Tr. p. 86.

(45) S.W. V, p. 9 tr. p. 90: «La particularité qui se tient et se donne pour l'originalité, si elle avait saisi la pure Idée de la philosophie, elle la reconnaîtrait dans d'autres systèmes philosophiques et du coup, pour conserver sa propre forme vivante, elle ne pourrait pas s'attribuer le nom de philosophie personnelle.»

(46) Ibid., p. 3. tr. p. 85.

(47) *Conférences d'Erlangen*, S.W. IX, pp. 213-214.

(48) *Philosophie et religion*, S.W. VI, p. 45.

(49) *Exposition de l'empirisme philosophique*, S.W. W, p. 228.

(50) Ibid., p. 229. Cf. la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Paris, 1939, I, p. 6s. Jaspers: «La vérité philosophique est la *philosophia perennis*» (*Der Philosophische Glaube*, München, 1948, p. 60.), et c'est pourquoi elle est inachevable.

intérieur. Ce qu'ils ont ignoré, c'est la nécessité du transcendant. Ce qui est expérimenté est la dialectique du savoir et de son objet dans la conscience connaissante⁵¹.

Schelling part d'une expérience totale et immédiate. La philosophie n'est pas une science fabriquée par la raison et qui fonctionne à vide⁵². Elle n'est que par l'expérience philosophique⁵³. Le mot d'expérience est à entendre moins au sens kantien d'une détermination d'un objet par la perception⁵⁴, qu'au sens de Hölderlin qui, dans un texte d'une densité rare auquel les éditeurs ont donné le titre de *Etre et jugement*, écrit: «Au sens le plus strict et le plus élevé, le jugement est la séparation originelle de l'objet et du sujet intimement unis dans l'intuition intellectuelle, la séparation qui seule rend l'objet et le sujet possibles, la division originelle (*Ur-theilung*)». L'Etre par contre est l'union fondamentale du sujet et de l'objet⁵⁵. L'expérience pourrait être alors la folie découvriante de l'Etre dans l'espace du jugement.

«Rien ne revient au moi que ce qu'il pose hors de soi et en soi». L'expérience du monde est expérience de soi. Et en tant que telle, expérience réflexive sur soi. «Ce qui est posé en dehors de la conscience est essentiellement la même chose que ce qui est posé dans la conscience»⁵⁶. Schelling peut donc partir de deux expériences fondatrices. L'expérience du monde et l'expérience du moi. Mais, demandera-t-on, quelle est la différence des deux? Ne part-on pas toujours du moi — en tout cas dans l'idéalisme? A l'horizon de la philosophie se profilent d'une part l'expérience de la pensée qui part d'elle-même⁵⁷, qui pose et monte l'échelle de la connaissance, d'autre part, l'expérience de la pensée qui est envahie par tout ce qu'elle va savoir. Dans les deux cas, nous pouvons affirmer que tout est *hors* et que tout est *dans*; et dans les deux cas la pensée est dans un cercle qui s'appelle l'intuition intellectuelle. Cette notion essentielle de la gnoséontologie schellingienne n'est compréhensible que comme un acte immédiat

(51) «Introduction» à la *Phénoménologie de l'Esprit* I. p. 75.

(52) *Philosophie der Offenbarung*, S.W. XIV, p. 4

(53) *Exposition de l'empirisme philosophique* S.W., X, p. 227. Cf. S.W. I, p. 196.

(54) Kant, *Critique de la Raison pure* Paris, 1969, p. 174. *Critique de la faculté de juger*, Paris, 1968, p. 30.

(55) Hölderlin, *Œuvres*, Paris, 1965, p. 282. Dans la lettre du 24 février 1796 à Niethammer, nous lisons: «Je voudrais trouver le principe qui m'explique les divisions dans lesquelles nous pensons et existons, mais qui possède aussi le pouvoir de faire disparaître l'opposition, l'opposition entre le sujet et l'objet, entre notre moi et le monde, voire entre raison et révélation — sur le plan théorique, par l'intuition intellectuelle, sans recours à notre raison pratique.» (Ibid., p. 381).

(56) *Exposition de l'empirisme philosophique*, S.W. X, p. 229.

(57) C'est le principe de la pensée moderne établi par Descartes (Cf. Hegel, *Geschichte der Philosophie* III, Frankfurt am Main, 1971, p. 120.

d'expression de l'identité totale. Le concept devenant un avec l'objet⁵⁸ accède à la totalité du savoir par la saisie de l'Absolu. Comment? Par la vision de l'Infini dans le fini à travers leur unité vivante⁵⁹. L'intuition intellectuelle est l'expérience-limite de tout savoir humain. Fondée sur la liberté, elle est tout à la fois contemplation pure et extase. Le moi est inondé, absorbé parce qu'il ne peut avoir de prise conceptuelle (au sens hégélien) sur l'Absolu, celui-ci ne pouvant jamais être un objet pour la conscience finie⁶⁰. S'il est de la sorte inondé, c'est qu'il est aussi et de façon primordiale l'infini dans le fini: «l'intuition intellectuelle représente l'en-soi même de l'âme et n'est appelée intuition que parce que l'essence de l'âme qui ne fait qu'un avec l'Absolu ne peut avoir avec lui d'autres rapports que directs»⁶¹. L'immédiateté de la contemplation est une absoluité pure⁶² dans l'âme. Et ce qu'est l'âme, un passage des *Âges du monde* nous l'apprend: «Créée à la même source des choses et semblable à cette source, l'âme humaine participe de la science de la création. En elle réside la plus grande clarté de toutes choses, et l'on peut dire d'elle qu'elle n'est pas une âme connaissante, mais qu'elle est la science même»⁶³. Elle l'est parce qu'elle doit tout intérioriser⁶⁴; tout c'est, en d'autres termes, l'Histoire par excellence, celle qu'est l'*Urwesen* (Dieu, la totalité, l'abîme). «D'après nous, la connaissance consiste dans l'uniformation de l'âme, en tant qu'objet ou finitude, par l'infini, uniformation qui rend l'âme indépendante et qui fait qu'elle se comporte de la même manière que le premier objet de la contemplation divine. Dans la raison, l'âme est réabsorbée par l'unité originelle et devient son égale. Il en résulte pour elle la *possibilité* d'être tout à fait en soi, comme celle d'être tout à fait dans l'Absolu»⁶⁵. Ainsi, au lieu que l'âme soit le sujet connaissant, elle est le lieu de l'inhérence de l'Infini. Si l'âme se retranchait de l'Absolu en vertu de sa liberté (on en vertu de sa nature assombrie qui n'est autre, en dernière analyse, que l'autre face de sa liberté)⁶⁶, elle se couperait de la connaissance véritable. L'ouverture à l'Absolu est donc la condition de la connaissance. Une telle ouverture est l'expérience la plus dangereuse, puisqu'elle laisse l'âme à la merci de la possession du divin, possession qui peut

(58) *Expositions complémentaires du système de philosophie*, S.W. IV, p. 346.

(59) *Ibid.*, p. 362.

(60) *Conférences d'Erlangen* S.W. IX, pp. 229-230.

(61) *Philosophie et religion* S.W. VI, p. 23.

(62) *Ibid.*, p. 29: «... reine Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung»

(63) *Les Âges du monde* S.W. VII, p. 200.

(64) *Ibid.*, pp. 201-202.

(65) *Philosophie et religion*, S.W. VI, p. 51.

(66) L'homme est une nature en raison de la liberté plutôt que malgré elle. Cf. *Les Âges du monde*, S.W. VIII, p. 200. et l'ensemble des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*.

aller dans «l'intuition intellectuelle» de Spinoza interprétée par Schelling jusqu'à l'annihilation du sujet⁶⁷. Ce qui sauve l'âme c'est qu'en dernier recours elle n'est pas la seule dans l'acte de connaissance à être pénétrée, mais l'Absolu est simultanément pénétré par elle⁶⁸. C'est ce double mouvement qui caractérise l'intuition intellectuelle de Schelling. Si elle est encore le pouvoir en général⁶⁹ qui suspend le moi, elle ne l'engage qu'à révéler l'*Ursystem*⁷⁰ qui se mire dans l'âme. Le système n'y réside cependant qu'à l'état d'illumination. Le savoir humain pris à son *punctum saliens* est un *asystème*⁷¹. C'est la soif d'harmonie qui produit les systèmes, car il n'y a rien à savoir du savoir. Le seul sujet du savoir est l'éternelle liberté. Peut-elle se savoir? C'est la question que se posait Aristote⁷². L'autoconnaissance de Dieu est pour Aristote purement intellectuelle. Elle ne peut se réaliser pour Schelling qu'en devenant Histoire. Dieu devient objet pour soi-même dans l'humanité. L'homme n'est que la liberté revenue à elle-même⁷³. Mais il ne faut pas croire à une pure passivité de l'homme. Dieu ne peut se savoir dans l'homme que si celui-ci brise ses limitations pour connaître Dieu. L'homme est à la fois sujet et objet de savoir. La conférence d'Erlangen sur la philosophie en tant que science atteint avec ce problème un point extrême de la réflexion schellingienne. Nous sommes là à la limite de la philosophie. Pour l'évaluer il est possible de sortir du cadre de l'idéalisme allemand pour nous plonger dans la mystique d'Eckhart et de la *Gelassenheit*. L'essai de Heidegger sur l'essence de la vérité gagnerait lui-même à être lu en fonction de cette conférence. Ce qu'elle pose de façon radicale, c'est la problématique de l'éclosion-ouverture: «Dans la Philosophie, il s'agit de s'élever au-dessus de tout savoir n'émanant que de moi», et cela par un «acte libre de l'esprit» qui se caractérise par un «non-savoir», par le «renoncement à tout ce qui est savoir pour l'homme»⁷⁴. Ce texte est essentiellement schellingien par la conception d'une réciprocité de la *Gelassenheit*⁷⁵, car si l'Absolu (l'éternelle liberté) s'abandonne par la vertu de sa liberté à une réification momentanée pour se connaître *in rationibus temporis*, l'homme doit à son tour se tendre hors de soi dans l'*extasis*⁷⁶, le mot que Schelling propose pour remplacer

(67) Cf. *Philosophie der Offenbarung* S.W. XIII, p. 163.

(68) *Expositions complémentaires* S.W. IV, p. 404. Et celui qui reçoit domine, S.W. IV, p. 434n.

(69) *Ibid.*, p. 344.

(70) S.W. VIII, p. 370 et p. 416.

(71) *Conférences d'Erlangen*, S.W. IX, p. 209.

(72) *Métaphysique* A, 9, 1074b, 33s.

(73) *Conférences d'Erlangen*, IX, p. 227.

(74) *Conférences d'Erlangen*, S.W. IX, pp. 228-229.

(75) *Initia philosophiae universae*, Bonn, 1968, p. 71.

(76) *Ibid.*, p. 39. Cf. S.W. IX, p. 229-230.

celui vieilli d'intuition intellectuelle. Elle est la volonté qui est volonté à un point tel qu'elle réussit à ne pas vouloir⁷⁷, à s'abandonner, en *posant* en elle l'éternelle liberté⁷⁸. Deux folies se reconnaissent mutuellement: Dieu est fou de l'homme⁷⁹ et l'homme est fou de Dieu. La folie manifeste la dérélition causée par la séparation d'avec Dieu⁸⁰, et elle manifeste la passion d'unité au divin⁸¹. Cette réciprocité est d'autant plus remarquable qu'elle s'établit sur deux fondations de la liberté dans l'expérience interne⁸². Une comparaison avec le grand théosophe musulman Ibn 'Arabi permet de la cerner dans un nouveau cercle.

—Chez Ibn 'Arabi la connaissance est elle aussi doublée. Dieu est le miroir de l'autocontemplation de l'homme et l'homme est le miroir de l'autocontemplation de Dieu⁸³. Au vrai, de ce jeu de reflets où chacun ne voit que soi, seul Dieu tire profit parce que le micro-cosmos n'a pas d'existence en soi, mais seulement en Dieu⁸⁴. Le soi que contemple l'homme est donc une simple illusion, le reflet d'un reflet dans un miroir assombri. Dieu reste au-delà de toute connaissance humaine. L'homme ne voit donc dans la contemplation de Dieu que l'image de sa prédisposition à la connaissance⁸⁵. Il reste dans l'ombre de Dieu, alors que Dieu s'éclaire dans la lumière de l'homme. Le monde lui-même n'est qu'une illusion représentée (متوهم)⁸⁶, un inexistant dont la seule raison d'être est de permettre à Dieu de se voir, c'est-à-dire de contempler ses Noms-Essences qui n'ont d'existence effective que dans le monde⁸⁷.

La liberté humaine, tout à fait absente du processus théophanique dans le

(77) Ibid., p. 70.

(78) *Conférences d'Erlangen*, S.W. IX, p. 233. «Le sujet absolu est posé pour ma pensée libre, il est ma pensée (...) parce qu'il ne formait originellement qu'une seule et même chose avec ce qui est actuellement le penser», (p. 236).

(79) En français dans le texte, S.W. X, p. 273. Cf. S.W. VII, p. 363.

(80) *Conférences de Stuttgart*, S.W. VII, p. 470.

(81) *Philosophie et religion*, S.W. VI, p. 63.

(82) *Les Ages du monde*, S.W. VIII, p. 204.

(83) *Les Chatons de la Sagesse* (فصوص الحكم) Le Caire, 1946 p.62: «[الله] مرآتك في رؤيتك نفسك، وانت مرآته في رؤيته أسماءه»

(84) *Les Eclotions mecquoises* (الفتوحات المكية) Le Caire 1974, III, p.125: «الوجود الحق، من كان وجوده لنفسه. وكل عدم وجد، فما وجد الا من وجود كان موصوفاً به لغيره، لا لنفسه. والذي استفاد هو الوجود بعينه.»

(85) *Les Chatons de la sagesse*, p.61: «المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآته الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته الا فيه.»

(86) Ibid., p. 103.

(87) Ibid., p. 48.

soufisme d'Ibn 'Arabi constitue le nœud de la philosophie de Schelling⁸⁸. Si la théophanie n'a ainsi qu'une vertu représentative, la production d'un pur *speculum*, il reste à dire que cette mécanisation de la connaissance affecte la reconnaissance mutuelle de Dieu et de l'homme. L'identité ontologique n'estgnoséologiquement possible que dans l'eschatologie⁸⁹. Toute extase est impropre, à atteindre le Transcendant⁹⁰, parce que le Transcendant, même s'il est en tout n'est jamais tout en tout dans l'excellence de l'homme (ou d'un seul homme).

L'expérience endure. Elle est recommencement chaque fois plus originel. Cette endurance de la pensée caractérise toute la production de Schelling. Et telle, elle ne peut souffrir d'autre dialogue que spéculatif entre les phases de son développement. La différence ne constitue plus alors l'axe sur lequel doit s'exercer la réflexion critique, mais le moyen par lequel se révèle l'identité du questionnement. A ce titre, la philosophie de Schelling n'est autre que l'ensemble de tous ses écrits philosophiques. Que cet ensemble soit rien moins que systématique c'est ce que les déplacements de toutes sortes qu'on y décele montrent assez. Il n'y a aussi qu'à l'entendre qui dans la Préface aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* écrit: «L'auteur déclare que ses écrits sont les fragments d'un tout qui exigeaient pour qu'on voie leur connexion plus de finesse d'observation chez les imitateurs importuns et une meilleure volonté chez les adversaires que ce qui se trouve d'habitude»⁹¹. Certes Schelling ambitionna toujours de livrer à la postérité un seul système total, mais sa nature ne pouvait satisfaire son désir. Chaque œuvre, ou à la rigueur chaque époque, est censément sinon systématique, du moins cohérente. Elle se suffit à elle-même dans son cercle. Elle ne peut cependant atteindre cet état absolu au-delà duquel le philosophe n'est plus qu'un commentateur des parties du système. Ainsi la philosophie de Hegel n'est autre qu'un livre: *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* qui est la totalité à partir de laquelle s'originent les diverses extrapolations. Et la philosophie de Schopenhauer c'est le *Monde comme volonté et comme représentation*, et tout le reste n'est précisément que *Parerga et Paralipomena*⁹². Celle de Schelling se présente à nous dans les multiples états d'un relancement continu.

(88) *Recherches*, S.W. VII, p. 380.

(89) *Les Chatons de la sagesse*, p. 124.

(90) *Ibid.*, p. 91. En un sens, il n'y a pas de *فناء* (dissolution extatique de l'homme en Dieu) chez Ibn Arabi.

(91) S.W. VII, p. 334.

(92) Cf. Nietzsche, *Aurore*, § 481.

La cohérence des époques se fait après coup. La récurrence dans ce cas force le sens premier et le réaccorde à l'état second. Non sans danger, ce retour sur soi explicatif qui est un à rebours englobant, constitue une étape nécessaire de la compréhension par Schelling de lui-même, sans laquelle toute nouvelle progression demeure aléatoire sinon insuffisamment fondée. C'est qu'il ne s'agit pas d'un repli sur des positions anciennes comme la vague qui reflue après s'être portée contre la falaise. Dans l'esprit de Schelling et la conception qu'il avait de l'unitotalité de sa philosophie, l'interprétation du postérieur par l'antérieur et réciproquement n'avait pas seulement pour but de se comprendre rétrospectivement, mais aussi de se placer sur une même ligne de pensée, même si la perspective changeait Schelling pouvait diversement user de plusieurs sortes de langages pour signifier une même réalité et inversement d'une même formulation pour nommer des réalités diverses, ce qui ne doit discréditer la réalité visée, ni le langage qui l'appréhende. Car la réalité est aussi diverse et riche que le langage; et les deux le sont moins que la pensée.

Pour s'expliquer le passage d'une époque à l'autre les commentateurs dégagent des insuffisances de la première que corrige la seconde. A ces insuffisances ils ajoutent les influences que subit Schelling. On voit ainsi défiler les mentors: Fichte, Spinoza, Leibniz, Platon, Plotin, Baader, Hegel, Aristote... On a beau jeu de relever les ressemblances entre tel texte de Schelling et tel d'un autre penseur. Il est croit-on nécessaire pour le comprendre de passer par ceux qui auraient présidé à l'élaboration de l'œuvre. Or, c'est là, comme nous l'avons dit, dans le cadre d'une lecture strictement spéculative – non critique et non historique – une entreprise tout au plus folklorique. Il est spéculativement impossible et impensable qu'il y ait eu la moindre influence à moins que Schelling soit tout sauf un Philosophe. Et il n'est de rapport possible d'œuvre à œuvre que le dialogue dans la transcendance (différentielle). Pour nous, il n'est pas nécessaire que ce dialogue se fasse en égard à une même *Philosophia perennis* (ce que Schelling et Hegel ont appelé l'Idée de la philosophie)⁹³. Il ne doit pas être impossible d'admettre un chaos de l'histoire de la philosophie que l'affrontement ne résout jamais à un degré supérieur et qui est condition que toute philosophie demeure présente comme telle sans recours à une Idée transcendante. Ainsi Jaspers: «La métamorphose de la Philosophie passée en vérité présente est le sens philosophique de l'histoire de la Philosophie»⁹⁴. L'explosion du cumul et du progrès est garant du réemploi existentiel de ce qui demeure. Il

(93) Schelling, S.W. V, pp. 3-4.

(94) Jaspers, *Philosophie*, Heidelberg et Berlin, 1948, p. 243.

est aussi ridicule du point de vue de la pensée d'affirmer la supériorité d'un Nietzsche (parce que plus récent) sur un Leibniz, que de prétendre, à la lumière des progrès de l'industrie, que la *Henriade* est plus achevée que l'*Illiade*.

Jusque dans l'idéalisme allemand il n'y a pas nécessairement progression au sens strict. Et ce n'est pas étrange, puisqu'il est une suite de malentendus et de mésinterprétations. Jaspers n'a pas tort d'écrire que Fichte, Hegel et Schelling sont chacun une monade qui rejette les deux autres⁹⁵ tant chacun d'eux suit sa pente tout en s'acharnant à se méprendre sur celle de l'autre. Le développement est trinitaire et non unitaire, et peut-être est-il infini compte tenu de la pensée spéculative qui s'est exprimée dans la poésie, le roman, le théâtre, la critique littéraire, et compte tenu des para-idéalistes, de ceux qui se sont battus les flancs pour être de grands hommes⁹⁶, des glossateurs et des anti-idéalistes. Mais essentiellement, il y a trois philosophes à l'œuvre et non la philosophie comme chacun d'entre eux se plaisait à croire.

Même avec Schelling on ne peut parler de progression sans tomber parfois dans des contresens grossiers. L'approfondissement de la recherche peut n'être qu'un détour qui égare le philosophe loin de ses préoccupations fondamentales. Ainsi Schelling après son intuition de l'Absolu dans son *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) passe, suite à sa lecture attentive de la *Doctrine de la Science*, à des problèmes tout à fait secondaires. Certes son intuition de l'Absolu était insuffisante et il lui fallait transiter par une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit, et c'est ce que nous appelons approfondissement. Seulement il lâchait son intuition de l'Absolu pour ne la récupérer qu'affadée dans «l'histoire transcendante du moi»⁹⁷ esquissée dans le *Système d'idéalisme transcendantal* (1800), et pour la retrouver enrichie dans l'*Exposition de mon système de philosophie*. On est libre de ne voir que mutation là où il voit progression et de voir approfondissement là où autrui voit régression.

Nous devons nous pencher sur le nom du système de Schelling qui ne s'en tient pas à un seul. Celui de philosophie de la nature qu'il applique parfois à sa philosophie de l'Identité, par exemple dans les *Aphorismes* et l'Anti-Fichte, s'explique par le point de départ de la réflexion qui agit sur l'existant premier: la nature. La dénomination s'accorde seulement à une partie du Tout. Schelling l'appelle *denominatio a potiori* ou *a priori*⁹⁸. A mon sens, ce nom est à bannir, parce qu'il est l'une des sources des contresens sur la pensée de Schel-

(95) Jaspers, *Schelling*, p. 281. Cf. Id., *Les Grands Philosophes*, I, p. 46.

(96) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 387.

(97) *Histoire de la Philosophie moderne*, S.W. X, p. 94.

(98) Ibid, p. 107.

ling, qu'il ne porte pas sur la totalité du système, et qu'il réjouit le travers des personnes qui se suffisent du nom d'un système pour le rejeter ou l'accepter. Parmi les autres noms que propose Schelling, retenons celui de la Préface à la *Darstellung*: le *Système d'Identité absolue*.⁹⁹ Il arrive aussi à Schelling de parler de la doctrine du Tout¹⁰⁰ et souvent d'idéalisme absolu comme en ce texte écrit en appendice à la réédition des *Idées pour une philosophie de la nature* (1803): «La totalité qui sert de point de départ à la philosophie de la nature est l'idéalisme *absolu*. La philosophie de la nature ne cherche pas à dépasser l'idéalisme; elle ne s'y oppose que pour autant qu'il est relatif, et non pour autant qu'il est absolu; autrement dit, elle s'y oppose pour autant qu'il ne représente qu'un côté de l'acte de connaissance absolu, parce qu'il est inconcevable sans l'autre»¹⁰¹. En aucun cas, il n'est question pour lui de cet idéalisme objectif qu'il a amplement dépassé et auquel le confinent les hégéliens et leurs rejetons. Par exemple, un chapitre du livre que Garaudy consacre à Hegel traite de Schelling et s'intitule: «le passage de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif: Schelling.» Ce chapitre veut montrer que la philosophie de la nature de Schelling constitue un moment essentiel de la méthode de Hegel. Il n'est bien entendu pas défendu de traiter Schelling tel qu'il fut pour la formation de Hegel ou tel que le comprend Hegel. Encore faut-il savoir évaluer quel Schelling a le plus influencé Hegel et l'opinion réelle que se fait celui-ci de la pensée de son cadet. Or ces deux points de vue sont passés sous silence par Garaudy. En fait même pour Hegel, comme nous le verrons, Schelling n'incarne pas l'idéalisme objectif, ce que Feuerbach appelle le monisme de l'Être par opposition au monisme de la conscience (Fichte). Pour le moment, il suffira de montrer que Schelling n'est pas comme on s'acharne à le dire l'antithèse de la thèse (Fichte) que Hegel achèvera par la synthèse. Le Schelling qu'analyse bien sommairement Garaudy est celui de la *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* et du *Système d'idéalisme transcendantal*, deux œuvres qui certes ont pour Hegel énormément d'importance mais qui ne caractérisent pas la philosophie vraiment personnelle de Schelling ni en soi ni pour Hegel. La productivité de la nature ne fait pas seulement pendant au moi de Fichte. Schelling s'engage tout aussi bien à une réinterprétation de l'idéal en fonction de ce qui est effec-

(99) S.W., IV, p. 113.

(100) Cf. X. Tilliette, *Schelling*, I, p. 310. De même: philosophie de l'unité et de la totalité...

(101) S.W. II, p. 68. L'idéalisme relatif désigne évidemment celui de la WL. Cf. aussi, S.W. V, pp. 112, 123, 324. Cette expression, dit Schelling, a été mal interprétée, S.W. X, p. 107. XI, pp. 371-372. Dans la *Lettre sur l'humanisme* (Paris, Aubier, 1964, p. 161), Heidegger caractérise la pensée de Hegel et Schelling comme *idéalisme absolu*, et dans *Identité et différence* (*Questions I*, Gallimard, Paris, 1974, p. 259), comme *idéalisme spéculatif*.

tivement réel dans une construction rationnelle de l'*Absolu* à laquelle Hegel adhère avec une conviction critique. S'il y a mouvement dialectique, c'est Schelling lui-même qui réalise la synthèse de Fichte et Schelling! D'autres comme Gouliane, ôtent à Schelling le rare mérite d'avoir fécondé la méthode du grand Hegel. En effet, ledit Idéalisme objectif est ce qu'il y a de plus antihégélien. Ce qui n'empêchera pas le grand Hegel de ne pas réaliser à l'époque de la *Differenzschrift* le naufrage de l'idéalisme objectif d'essence antidialectique¹⁰². Par ailleurs, Garaudy commet une lourde erreur en écrivant: «La faillite sera si grande dans la dernière philosophie de Schelling se perdant dans l'obscurantisme des plus primitifs, que Hegel, dans ses *Leçons sur l'Histoire de la philosophie* ne fera même pas allusion à cette régression intellectuelle»¹⁰³. Cette belle assertion est absolument fausse pour deux raisons majeures. Premièrement ce qu'on appelle la dernière philosophie de Schelling a été élaborée et révélée dans les cours de Schelling après la mort de Hegel et n'a été éditée que trente ans après cette mort. Mais si par le plus grand des hasards. Garaudy entendait par dernière philosophie celle des *Recherches et des Ages du monde* – car il est possible qu'il ignore que Schelling a continué à produire après ces deux ouvrages – son assertion n'en serait pas moins erronée puisque Hegel y fait allusion¹⁰⁴ et loue précisément le *Traité sur la liberté* d'une façon que Heidegger a jugée dans son livre¹⁰⁵. Quant à évaluer le jugement méprisant sur la «faillite» de la dernière philosophie, nul ne peut croiser le fer avec Garaudy du moment qu'il ne l'a pas lue.

Moins inculte certes est Lukàcs dans son *Der Junge Hegel*. Il tient lui aussi que Schelling aurait érigé conjointement avec Hegel l'idéalisme objectif contre l'idéalisme subjectif de Kant, Fichte et Jacobi¹⁰⁶. Tout en ne sous-estimant pas la philosophie de l'Identité pour Hegel¹⁰⁷, Lukàcs la réduit à une simple critique de Fichte dans ce qu'elle a de positif et à une représentation formalisante de l'Idée.

Si le nom de la philosophie de Schelling doit contenir le mot idéalisme, elle est idéalisme absolu (idéalisme de l'*Absolu*). Mais à ce nom, il est possible de préférer Système de l'identité absolue pour la partie rationnelle ou négative¹⁰⁸

(102) Gouliane, *Hegel ou la philosophie de la crise*, Paris, 1970, pp. 162, 146.

(103) *Dieu est mort*, PUF, Paris, 1970, p. 142.

(104) *Geschichte der Philosophie* III, p. 451.

(105) *Schellings Abhandlung*, p. 15.

(106) Lukàcs, *Der Junge Hegel*, Frankfurt am Main, pp. 383, 396, 400. On peut se demander que vient faire ici Jacobi, l'un des principaux critiques de l'idéalisme qu'il n'a cessé de confondre ou d'assimiler au spinozisme.

(107) Ibid., p. 656: «Das folgende Werk Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) bezeichnet die grösste Nähe Schellings zum Hegelschen Denken.»

(108) *Philosophie et religion* S.W. VI, p. 23.

de l'Absolu, et Doctrine de l'Absolu pour la pensée vivante de l'Absolu..

Si l'Absolu est inamovible et si tout est donné d'un coup d'où vient et pour quoi y aurait-il le fini? L'existence empirique qui avait été jusque là le parent pauvre de la réflexion schellingienne surgit à la lumière dotée d'une positivité masquée. Positivité parce qu'elle rompt la monotonie de l'indifférence originelle, masquée parce qu'elle continue de porter le sceau du néant. En 1804, Schelling propose l'explication du surgissement du fini dans un écrit de circonstance *Philosophie et Religion* et dans la partie idéale du *Système de Philosophie en totalité*, en introduisant le concept de chute originnaire due au *péché* (*Abfall-Sündenfall*). Avec ce concept, Schelling laisse sa philosophie puiser à nouveau à l'Histoire qu'il avait malencontreusement expulsée de ses préoccupations depuis 1800.

Si Schelling rejette l'émanatisme (Plotin-Leibniz), la *Materia prima* (*Timée* de Platon) et le dualisme absolu (Zoroastre), incapables selon lui d'apporter une explication suffisante et rationnelle de l'origine du fini, c'est essentiellement en vertu de sa conception de l'Identité absolue à laquelle il demeure attaché: «De l'Absolu au réel il n'y a pas de transition continue»¹⁰⁹, parce qu'il ne peut y avoir dans l'Absolu une quelconque progression. En effet, l'histoire n'est pas celle de l'Absolu (ou Dieu), c'est celle du fini. Fuhrmans écrit avec justesse que la question fondamentale de Schelling en 1804 est celle de l'existence réelle du fini, laquelle est due à la chute de l'Idée (hors) de Dieu¹¹⁰. Cette existence toute imaginaire et idéale avant l'introduction de la notion de chute devient effective grâce au saut de l'âme qui rompt avec l'Absolu¹¹¹ et se dégage de lui. L'*Abfall* est le fond du fini¹¹² et comme tel il prend origine lui-même dans le principe général de la Finitude: l'Egoïté (*Ichheit*)¹¹³, principe de différenciation qui permet à la liberté de se détacher de la nécessité. Il y a chute de la liberté hors de la nécessité¹¹⁴. Fondé sur la liberté, l'*Abfall* est liberté de s'affirmer jusque dans l'inauthentique. Un être est libre tant qu'il peut être animé de la volonté de se nier. Cette essence (de l'âme), parce qu'elle participe de la divinité est liberté¹¹⁵. C'est donc de l'Absolu qu'elle tient sa force volontaire. Il y a là un ébranlement latent de l'Infini par le Fini que Schelling n'entrevoit pas encore.

(109) Ibid., p. 38.

(110) H. Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter*, Dusseldorf, 1954, p. 77.

(111) *Philosophie et religion*, S.W. VI, p. 38.

(112) *Système de philosophie en totalité*, S.W. VI, p. 552.

(113) *Philosophie et religion*, S.W. VI, p. 42.

(114) S.W. VI, p. 541.

(115) S.W. VI, p. 542. Cf. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, p. 65.

Le Saut dans le monde sensible est le principe du Fini, mais lui-même ne doit-il pas avoir une cause-fond?

La théorie de l'*Abfall* de 1804 ne pouvait être que transitoire. Schelling ne tient encore que trop à la représentation rationnelle de l'Absolu pour, commençant à en concevoir la vie, il puisse se dégager de la raideur de ce qui seul est positif. Il y a un conflit de réalité entre le véritablement réel et l'inauthentiquement réel. On peut ajouter que même si Schelling arrivait à découvrir la différence, celle-ci resterait inconditionnellement tributaire de l'Identité. Pour résumer, la théorie de l'*Abfall* a le mérite de donner une interprétation du fini fondée sur la différence.

Perceptible dès 1802, la confusion Absolu-Dieu, est devenue conversion. Schelling ne parlera plus que de Dieu; Pan-théisme ou Mono-théisme, la doctrine de Dieu est avant tout la personnalisation de l'Absolu effectuée dans un déplacement du langage schellingien¹¹⁶. Schelling lâche l'exposé rationnel et bien des termes dont il usait encore il y a quelques années. Sous l'influence de Boehme, Oetinger et Baader, il conjugue son langage et celui de la mystique spéculative, le nom qu'il donne à la théosophie¹¹⁷. Mais la reprise d'un langage ne signifie pas celui de la problématique. A travers la mystique, Schelling répond aux problèmes qui se sont posés à sa pensée, et c'est toujours cette même pensée qu'il interroge et poursuit¹¹⁸. Qu'en est-il de Schelling après 1804 dans l'idéalisme allemand? En est-il toujours, ou a-t-il définitivement déserté ses positions? Pour Kroner, dès *Philosophie et religion*, Schelling est hors de l'idéalisme¹¹⁹. Il est certes difficile de reconnaître avec exactitude le moment où Schelling se dégage de l'idéalisme. Comme en 1804, la rupture est tout à fait dans le sens de la continuité, j'incline à penser que Schelling jusqu'en 1810 renforce sa position au sein de l'idéalisme, et pour ce faire, en élargit les frontières. De fait, la théorie de l'Idée est toujours présente en 1804 et dans les écrits

(116) Cf. mon ouvrage, *De l'Absolu à Dieu, autour du Traité sur la liberté de Schelling*, Paris, Cariscript, 1987.

(117) Schelling: *Grundlegung der positiven philosophie*, Torino, 1973, p. 263.

(118) D'une abondante littérature sur les influences de la mystique sur Schelling, nous relevons les deux livres d'Ernst Benz: *Les sources mystiques de la philosophie allemande*, Paris, 1968, et *Schellings Theologisches Geistesahnen*, Wiesbaden, 1955; celui de Frédérick Kile: *Die Theologische Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden, 1965; par ailleurs, selon la perspective cumulative: *Von Jakob Boehme zu Schelling*, Erfurt, 1927, de Kurt Leese; en particulier de Wilhelm August Schulze: *Oetingers Beitrag zur schellingschen Freiheitslehre in Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1957; de G. Bruneder: *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideen geschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Boehles Lehre vom Ungrund*, *Archiv für Philosophie*, 1958, de Susini son monument sur Baader.

(119) Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II, Tübingen, 1924, p. 199.

ultérieurs. La philosophie se présente toujours comme un idéal-réalisme. Par ailleurs, il n'est pas pensable de ne pas prendre au sérieux la coupure philosophie négative/philosophie positive que Schelling introduit pour caractériser sa production d'après les *Âges du monde*. Force nous est de considérer que l'idéalisme n'est plus avec Schelling une théorie de la représentation intellectuelle, mais un complexe de puissances. Tant que nous sommes dans un Système dirait Heidegger, nous serons dans l'idéalisme¹²⁰. Or précisément, Schelling ne se débarrasse d'un système unilatéral, ou si l'on préfère d'un Système qui n'est qu'une construction de l'esprit humain, que pour appréhender celui de la totalité, le Système entièrement intelligible de l'entendement divin. En tout état de cause, la thèse de Bréhier selon laquelle Schelling n'aurait jamais été idéaliste n'est pas soutenable du fait de la réal-rationalité de l'Idée, de l'importance de la conscience connaissante et de la suprématie de la liberté¹²¹. Mais tout dépend de la définition de l'idéalisme qu'on se propose de défendre.

L'amorce d'une théorie de la différence dans *Philosophie et Religion* est menée au point absolu dans le cadre du système de l'Identité. Le temps est venu de mettre en pratique la sentence du *Bruno* à savoir que l'Absolu est identité de l'identité et de la différence¹²². Jusqu'alors seule l'identité sous le couvert de la partie réelle avait dominé. Avec la différence, nous sommes dans une philosophie de l'esprit puisque la différence est le principe de la temporalité actée, de l'Histoire: la scission est le principe suprême de la vie. Il y a comme l'écrit Marquet, passage de l'identité essentielle à l'identité actuelle qui est un acte libre et temporel: «la philosophie de l'identité, dès qu'elle s'approfondit elle-même, se transforme en philosophie de la liberté, elle n'a plus à exposer des relations nécessaires, mais à raconter des faits, à retrouver la trace de décisions oubliées – elle devient *historique et positive*»¹²³.

Il n'est pas impossible que la mise sur pied de la philosophie de la liberté = Histoire, doive une impulsion à la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹²⁴ qui avait en des passages célèbres corrigé l'immobilisme et le formalisme de l'Absolu schellingien: «Nous assistons à la dissolution de tout ce qui est différencié et déterminé, ou plutôt nous voyons valoir comme méthode spéculative le fait de précipiter ces différences dans l'abîme du vide sans que ce fait soit la

(120) Heidegger: *Schellings Abhandlung*, pp. 50-51.

(121) Bréhier, *Schelling*, p. 301.

(122) S.W. IV, p. 237. On tient aujourd'hui que Hegel n'est pas étranger à cette formulation de l'Absolu ignorée par la *Darstellung* (Cf. *Différence des Systèmes de Fichte et Schelling*, in *Premières publications* Paris, 1970, p. 140).

(123) Marquet: *Liberté et Existence*, p. 396.

(124) D'ailleurs, d'après Heidegger, le *Traité sur la liberté humaine* constitue une réplique à la *phénoménologie*, (*Schellings Abhandlung*, p. 231).

conséquence d'un développement ou ait une justification intrinsèque. Considérer un certain être-là comme il est dans l'*Absolu* revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'absolu, dans le $A = A$, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est *un*. Poser, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, ou cherchant et exigeant son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'*Absolu* tout est égal, – ou donner son *Absolu* pour la nuit où toutes les vaches sont noires, – c'est là l'ingénuité du vide dans la connaissance»¹²⁵. Hegel reproche à Schelling la «répétition informe (*gestaltlose*) de l'un et identique»¹²⁶. Cette répétition des instances absolues calquées sur la répétition de la nature est indigente surtout parce qu'elle nie l'essentialité des différences. La différence quantitative est totalement impuissante à fonder la différence. Hegel écrit dans son *Histoire de la Philosophie* que la différence quantitative n'est pas une véritable différence parce que la relation est entièrement extérieure. Et il ajoute: «La suprématie du subjectif et de l'objectif n'est donc pas une détermination intellectuelle, mais une détermination sensible»¹²⁷. La critique de la différence quantitative est poursuivie dans le cadre plus technique de la *Science de la logique*¹²⁸.

Le point de vue propre à Hegel est celui de la différence qualitative, ou si l'on veut concrète: «appréhender et exprimer le vrai, non comme Substance, mais précisément aussi comme *sujet*; (...) la substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-posér-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même»¹²⁹. La négativité constitue ici le moteur du processus de l'accomplissement de l'*Absolu* qui *se réfléchit*. On notera à cet égard que Hegel est bien plus fichtéen que schellingien. A cela plusieurs raisons: Schelling établit l'indifférence du subjectif et de l'objectif. Cette indifférence est reprise par Hegel pour être de nouveau versée au compte du subjectif, d'une philosophie de la réflexion. A quelques esprits attentifs la chose n'a pas échappé. Adorno dans l'*Aspekte der Hegelschen Philosophie* écrit que le «Sujet-Objet hégélien est sujet»¹³⁰. Feuerbach écrit avec force dans sa *Critique de la Philosophie de Hegel* que «Hegel est

(125) *Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 16.

(126) *Ibid.*, p. 15.

(127) *Geschichte der Philosophie* III, p. 440.

(128) *Science de la logique* I, pp. 427, 436.

(129) *Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 17.

(130) Theodor Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, 1963, p. 25.

un Fichte passé par Schelling»¹³¹. Hegel n'est pas une synthèse de Fichte et de Schelling. Au mieux, il les concilie en déplacement de la perspective. Hegel retient de Schelling la notion de totalité et de Fichte celle de la subjectivité spirituelle. En quoi il est plus fichtéen que schellingien, tient à ce que sa totalité n'est pas celle originaire de Schelling, mais rien d'autre que la subjectivité spirituelle de Fichte élevée à la suprême puissance. Le système de Hegel est un idéalisme de la totalité spirituelle: «Que le vrai soit effectivement réel seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, cela est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme *Esprit*. (...) Le spirituel seul est l'*effectivement réel*. (...) L'esprit qui se sait (...) développé comme esprit est la *Science*. Elle est sa réalité effective et le royaume qu'il se construit dans son propre élément»¹³². Avec Hegel l'homme s'élargit jusqu'à *comprendre* (aux sens de l'entendement et de l'englobement) le tout, ou ce qui revient au même, le tout se transfigure dans la conscience de soi de l'esprit. A ce titre Feuerbach a entièrement raison d'écrire que Schelling et Hegel sont des contraires (*Gegensätze*)¹³³. Mais on est conduit à d'étranges variations sur bien de textes de Hegel s'il fallait penser l'opposition de Schelling et Hegel en termes d'irréductible antithèse, pour la simple raison que Hegel se déclare schellingien! Avant d'analyser les textes de Hegel, relevons cette proposition d'Ueberweg-Heinze dans sa *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: «La philosophie de Hegel est une transformation (*Umgestaltung*) et un développement (*Fortbildung*) critiques du système de l'Identité schellingien»¹³⁴.

L'adhésion de Hegel à la philosophie de Schelling peut être datée des premières recherches de Schelling. Dès cette époque la critique s'accompagne de l'approbation comme en témoigne la lettre du 30 août 1795. Il vaut mieux, scientifiquement, la faire dater de l'écrit sur la *Différence* (1801) qui critique l'Absolu unilatéral de Fichte. Hegel y défend l'Absolu de Schelling qui est le seul à poser à la fois le sujet et l'objet¹³⁵. A l'idéalisme vide de Fichte¹³⁶ répond l'idéalisme plein de Schelling. Certes, l'exposé que Hegel fait de la Philosophie

(131) Feuerbach: *Manifestes philosophiques*, p. 46.

(132) *Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 22s.

(133) Op. cit. p. 159. Feuerbach sous couvert de critiquer Hegel matraque Schelling. Il avait assisté aux cours de philosophie positive non sans d'amères déceptions. Par ailleurs, les *Recherches et l'Anti-Jacobi* sont longuement cités dans le chapitre VIII de l'*Essence du Christianisme*. Cf. Klaus Erich Bockmühl: *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen 1961, p. 182.

(134) III/2, achte Auflage, 1897, p. 47. Cité in Victor Delbos: *De Posteriore schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur*, p. 3n.

(135) *Différence*, p. 141.

(136) *Foi et Savoir* (in *Premiers écrits* pp. 279-280) *Phénoménologie* I, p. 203.

(celle de Schelling), n'est pas identique à celui de Schelling. Hegel maintient la séparation dans l'Absolu¹³⁷, alors que pour Schelling, l'Absolu est l'indifférence des oppositions. Il reste à nous demander si Schelling et Hegel en 1801, par une même conception de l'Absolu, comprennent le même être. La concession épisodique de Hegel à l'élément nature (le non-esprit) ne doit pas cacher que son point de départ privilégié est l'esprit: la moralité; il concevra l'Absolu comme un monisme strict de l'esprit lequel, s'il n'exclut pas purement et simplement la nature, en fait le pendant négatif de l'esprit, la forme inadéquate de l'Idée qui a chuté hors d'elle-même¹³⁸.

Plus tard, Hegel continuera de soutenir que Schelling a accompli la philosophie. Il lui accorde dans son histoire de la philosophie une place de choix. Dans le schellingianisme s'achève en quelque sorte la philosophie. C'est ce que laisse entendre le paragraphe introductif au chapitre sur la récente philosophie allemande. Kant et Fichte sont restés dans une subjectivité qu'ils ont défendue avec plus ou moins de bonheur. Schelling seul accède à l'Absolu en rejetant l'enseignement de Fichte¹³⁹. Au début du chapitre qui traite de Fichte Hegel affirme que la philosophie de Fichte est l'accomplissement de celle de Kant et que hormis eux et Schelling, il n'y a pas de philosophes¹⁴⁰. Cette proposition n'est pas seulement à prendre au sens polémique qui veut minimiser ceux qui «se sont battus les flancs pour être de grands hommes», les philosophes de second ordre, elle s'adresse également à Hegel qui n'apporterait pas une *nouvelle philosophie*, mais dont la tâche se réduirait à dévoiler le développement de l'Esprit, tel qu'il apparaît dans les différentes philosophies. On croirait d'ailleurs, à travers les critiques qu'il adresse à Schelling qu'il suffirait de peu d'éléments pour que le hégélianisme ne soit qu'un schellingianisme *amélioré*. Aux mérites de Schelling qui consistent en la découverte de l'Absolu, l'unité concrète du subjectif et de l'objectif¹⁴¹, et en celle des formes de l'esprit dans la nature¹⁴², Hegel ajoute que le point essentiel de sa philosophie, à savoir que le contenu est appréhendé comme vrai et concret, s'apparente au parcours de l'Histoire totale de la Philo-

(137) *Différence* p. 140.

(138) *Encyclopédie*, 1830, § 248.

(139) *Geschichte der Philosophie*. III, pp. 314-315: «Aber über diese subjective Form des Absoluten nicht hinauskommt von welcher die Schellingsche Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt».

(140) *Ibid.*, p. 387.

(141) *Ibid.*, p. 453: «Die Idee selbst ist bei Schelling herauszuheben, dass das Wahre das Konkrete ist, die Einheit des Objektiven und Subjectiven».

(142) *Ibid.*, p. 453: «Das Zweite Grosse Schellings ist, in der Naturphilosophie die Formen des Geistes in der Natur nachweisen zu haben».

sophie¹⁴³. Ce qu'il trouve à lui reprocher, c'est le formalisme de la pensée et l'immédiateté du savoir. Son insuffisance écrit-il, est que sa distinction des mondes idéal et naturel n'est pas présentée et développée en tant que nécessités en eux-mêmes par le concept¹⁴⁴. Il monte en épingle l'incapacité de Schelling d'amener le concret du contenu à s'exprimer dans une pensée concrète¹⁴⁵. Si donc l'Absolu de Schelling est le vrai, celui que Hegel considère être le sien, il reste que Schelling n'aurait su par quoi accéder à la véritable connaissance. La construction (*Konstruktion*) schellingienne de l'Absolu est taxée de formalisme parce qu'elle représente la totalité sous la détermination superficielle de la série (*Reihe*). Au lieu de la nécessité du concept, nous avons des formules (*Formeln*)¹⁴⁶.

La critique hégélienne de l'appréhension schellingienne de l'Absolu se ramène à la critique de l'intuition intellectuelle, critique dont voici peut-être la formulation la plus aiguë: «C'est l'intuition intellectuelle, mais pour qu'elle soit telle, en vérité, il est exigé qu'elle ne soit pas immédiatement cette intuition de l'Eternel et du divin, comme on dit, mais absolument connaissante. Cette intuition qui ne se connaît pas elle-même est le commencement, le point de départ qui est la présupposition absolue (*absolut Vorausgesetzten*). Elle se réduit donc à l'intuition, c'est-à-dire à une connaissance immédiate qui n'est pas une connaissance de soi. En d'autres termes, elle ne connaît rien et son intuitionnement (*Angeshautes*) n'est pas une connaissance — mais tout au plus de belles pensées»¹⁴⁷. Ce reproche s'attache donc en priorité à l'absence de dialectique¹⁴⁸, au fixisme quasi inébranlable de la philosophie de l'Identité dans ses premiers exposés. Ceux-ci exprimaient comme nous l'avons vu la totalité dans la simultanéité pure. Toute sortie de soi est bannie puisque la totalité ne peut cesser d'être soi-même¹⁴⁹.

Il est remarquable que Hegel tienne la philosophie de Schelling pour l'état le plus achevé de l'histoire de la Philosophie, dont il n'aura qu'à produire l'*historique* pour l'accomplir. Rappelons pour finir que c'est parce que Schelling se trouve partout dans l'idéalisme allemand et non nulle part qu'il est difficile de lui assigner une place précise. Et si nous devons lui assurer une présence

(143) Ibid., p. 453.

(144) Ibid., p. 454.

(145) Ibid., p. 429: «Die Schwierigkeit ist, dass das, was im Konkreten enthalten ist, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterschiedenen Bestimmungen gedacht werden».

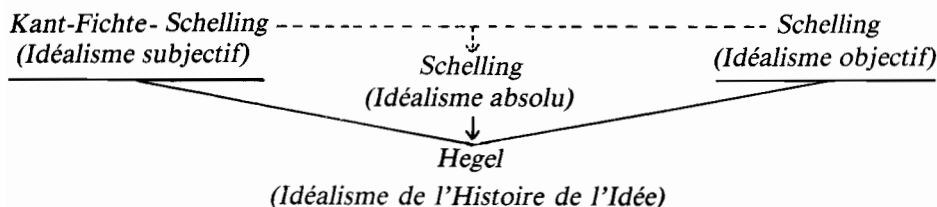
(146) Ibid., p. 444.

(147) Ibid., p. 459. Cf. Jaspers *Schelling*, p. 301s.

(148) Ibid., p. 445.

(149) *Darstellung*, S.W. IV, p. 120.

rationnelle dans le cadre d'une conception hégélienne de l'idéalisme allemand, nous ne pouvons le restreindre au pôle négativant de la philosophie de la nature *stricto sensu*. Nous proposons ce schéma explicatif valable dans le cadre du hégélianisme:



A partir de 1807, l'idéalisme, d'un espace de tension entre Fichte et Schelling se mue en un champ de bataille entre Schelling et Hegel où celui-ci apparaît comme l'usurpateur. La rupture entre les deux anciens amis et collaborateurs est vite consommée. Ils perdirent tout véritable contact, et à part une visite de civilité de Schelling durant laquelle il ne fut d'ailleurs pas question de philosophie¹⁵⁰, ils ne devaient plus se revoir.

En 1807 la critique hégélienne porte déjà sur le passé de Schelling plus que sur son présent. Avec la théorie de l'*Abfall* et les très riches *Aphorismes* de 1806, avec l'*Anti-Fichte* qui introduit Boehme dans sa spéculation, Schelling infuse à sa philosophie cet élément qui lui manquait tant: l'Histoire concrète de l'Absolu. Ce mouvement de conversion atteint son apogée dans les *Recherches* de 1809. Nous en trouvons la génération dans un concept dont Schelling n'avait usé qu'épisodiquement, dans la *Darstellung* par exemple, le fond (*Grund*). C'est à nouveaux frais qu'il le réemploie à travers l'enrichissement métaphorique et spéculatif qu'a su lui procurer Boehme. Le fond est la part obscure de Dieu, ce qui en lui n'est pas Dieu, le principe d'égoïsme qui veut empêcher la révélation divine et qui est à l'origine du mal. Dieu pourrait s'écrier avec Zarathoustra: «Calme est le fond (*Grund*) de la mer que je porte en moi; qui pourrait soupçonner qu'elle recèle des monstres riants? Immuable est ma profondeur; mais elle scintille d'énigmes et de rires flottants»¹⁵¹.

Le thème du *Grund* est, sous d'autres noms, présent dans les principales articulations de la philosophie passée et future de Schelling. Miklos Vetö établit dans ses recherches sur le fondement selon Schelling que le *Grund* n'est qu'un avatar enrichi du Non-moi, de la Nature et du possible¹⁵². Dans le *Grund* le

(150) Hegel *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1962, I, p. 373.

(151) Nietzsche: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, 1969, p. 253.

(152) Miklos Vetö: *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977.

principe s'articule sur l'histoire concrète en lui offrant les déterminations négatives, conditions de la révélation. Schelling prouvait à Hegel que son Absolu était susceptible, dans une présentation rationnelle, de paraître dénué de vie. mais que dans une exposition quasi historique, en tout cas tragique, il était bien vivant, bien plus vivant que celui de Hegel auquel ne manquait peut être pas le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif¹⁵³, mais qui était avant tout le *Concept*. Les souffrances du Dieu de Schelling sont plus probantes parce qu'il est plus personnel tout en demeurant divin, parce qu'il est livré à l'Abîme (la liberté).

Dans les importants cours privés donnés à Stuttgart en 1810, Schelling intègre ses nouvelles vues à l'ensemble du système. On y peut lire aussi quelques réflexions sur l'immortalité de l'âme et la survie qui, avec le dialogue *Clara*, sont dues à l'impression très violente que lui a laissée la mort de Caroline, sa géniale et attentive épouse. L'*Anti-Jacobi* de 1812, réplique très violente à la malencontreuse diatribe de Jacobi contre le panthéisme (de Schelling sans le nommer) dans l'écrit *des Choses divines et de leurs révélations*, est du dire de Schelling un prélude aux *Âges du monde*¹⁵⁴, la gigantesque entreprise dans laquelle il est en train de s'enfoncer.

Si Dieu est esprit, il est Histoire, il a une histoire. Schelling est inéluctablement conduit à admettre qu'en Dieu doit être le temps. «Tout le cosmos étendu dans l'espace n'est que l'expansion du cœur de Dieu dont les pulsations ininterrompues, dues à des forces invisibles, produisent l'alternance des dilatations et des contractions»¹⁵⁵. Tout le passé, parce qu'il est connu peut être raconté¹⁵⁶. Schelling est à la recherche de la trace lumineuse du plus obscur des êtres. En Dieu deux principes sont affirmés avec plus de force que jamais. Le premier est une force d'expansion donatrice d'être. Le second est une force de contraction. Schelling reproche à l'idéalisme en général d'ignorer la positivité de cette négativité originaire.

Si Dieu est essentiellement liberté («Dieu est non un être nécessairement réel, mais l'éternelle liberté»)¹⁵⁷, il l'est en tant qu'être nécessaire, car sans existence brute, la liberté ne pourrait se déployer¹⁵⁸. Le principe de l'être est affirmé en face du principe de la pensée, celui du réalisme en face de celui de l'idéalisme.

(153) *Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 18.

(154) Lettre à Cotta du 3 janvier 1812.

(155) *Âges du monde*, S.W. VIII, p. 326.

(156) *Ibid.*, p. 199.

(157) *Ibid.*, p. 238.

(158) *Ibid.*, pp. 209-210.

L'unité philosophique des deux principes est prônée et développée en un système vivant: idéal-réalisme!¹⁵⁹

Schelling peina longuement sur les *Âges du monde*, sans pouvoir les faire aboutir; il en laissa trois ébauches toutes de la première partie. Avec cette œuvre, il sombra dans la rumination et le silence. De ce silence on peut offrir diverses explications. La perspective de donner avec sa gigantesque œuvre un coup mortel à ses adversaires et l'échec de la tentative. Le silence auquel le condamne la réussite de Hegel dont la *Science de la logique* est contemporaine des *Âges du monde* et plus heureuse qu'eux. Plus que jamais la grande crainte d'affronter le public qu'il sent hostile l'emporte sur l'ancienne ardeur de publier. Heidegger pour sa part défend l'idée de l'excellence de l'échec dans un silence constructeur¹⁶⁰.

C'est alors que se produit le grand renversement de la réflexion schellingienne: la philosophie positive. A partir de 1820, et avec la critique du «logicisme» hégélien dans l'*Histoire de la philosophie moderne et la Préface à Cousin*, la pensée de Schelling se met en quête d'elle-même à travers les conférences d'Erlangen et de Munich qui sont ce qu'il a pensé de plus originaire. Tout ce que Schelling a de plus grand se révèle dans ses pages posthumes comme toutes celles de cette époque à part les œuvres de circonstance qui témoignent d'un retour à la prime passion scientifique notamment philologique. Schelling s'engage dans la voie de l'empirisme supérieur, dans la découverte de l'existant, ce qu'il appelle le positif. La philosophie ne peut plus se contenter de se découvrir dans la totalité de la raison absolue (ce qui était le point de vue de la *Darstellung*), elle doit atteindre ce contenu de la raison qu'est la puissance infinie de l'Être¹⁶¹. Le Dieu qu'il s'agit alors de connaître est hors de sa pensée, il n'est pas force de représentation, mais Existant, volonté originelle. Ce déni de la priorité de la représentation tient en ce que ce n'est pas la raison qui est la cause de l'esprit parfait, la raison est caractérisée par la préalable existence de cet esprit. Par ce biais se déduit la destruction du rationalisme pur¹⁶². «Seul celui qui est un esprit parfait est une raison, mais lui-même est sans fond, simplement parce qu'il est»¹⁶³.

(159) Ibid., S.W. VII, p. 356.

(160) Heidegger: *Schellings Abhandlung*, pp. 3-4.

(161) *Philosophie der Offenbarung*: S.W. XIII, p. 78.

(162) Ibid., p. 248: «Nicht die Vernunft ist die Ursache des Volkommenene Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d.h. jedem System, was die Vernunft zum Prinzip erhebt, das Fundament zerstört.»

(163) Ibid.

De plus en plus, la philosophie que Schelling appelle positive s'identifie avec celle de la Révélation qui est un de ses moments, la philosophie de la mythologie n'étant qu'une sorte de présentation symbolique des puissances.

Un Dieu qui est simple *Vernunftidee* est incapable de fonder une révélation effective¹⁶⁴. La raison est en quelque sorte ramenée à l'homme, et c'est cette raison qui est insuffisante. La conscience de soi de l'homme ne peut être la conscience du devenir, elle ne peut être que la conscience de soi de l'homme¹⁶⁵. Et Schelling d'ajouter: «Bien loin que l'homme et son action fassent comprendre le monde, il est lui-même ce qu'il y a de plus incompréhensible (*Unbegreifliche*)»¹⁶⁶. L'homme comme tel n'est plus le point de départ, Dieu en tant qu'essence rationnelle non plus; «la philosophie positive part de ce qui est absolument hors de la raison»¹⁶⁷. Hors de la raison est avant toute raison. Schelling lui donne le nom d'*Unvordenklich* (traduit parfois par *Immémorial*), ce qui est avant toute pensée et comme tel est le commencement de la pensée¹⁶⁸. Le *Prius* est un acte de volonté libre expérimentale dans la pensée du monde. *Tentandum et experiendum est*¹⁶⁹.

On voit comment la simple perspective idéaliste est renversée. L'idéalisme est science de l'essence, la philosophie positive est science de l'existence. Dans son livre sur l'accomplissement de l'idéalisme allemand dans la dernière philosophie de Schelling, Walter Schulz s'est attaché à montrer l'importance de la conversion schellingienne de l'idéalisme pour Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger. En eux, et en ce qui concerne les deux premiers, à leurs insu, la philosophie de Schelling parcourt le circuit du dépassement du subjectif et de l'éclatement de la raison représentante.

Les critiques de la philosophie positive sont nombreuses. Le jugement des contemporains, hostile et méprisant, se situe le plus souvent au plan de la simple mécompréhension. Jaspers inspiré par Kierkegaard n'a pas de mots assez durs pour la critiquer.

Schelling a deux entrées dans le temple philosophique: seul et dans le cortège de ses pairs. Les philosophes du passé demeurent dans une sphère occultée et qui le deviendra de plus en plus. Bien loin de s'éclaircir avec le temps, la magie de leur pensée se retire dans les gouffres hors desquels elle s'était hissée et

(164) Ibid., p. 141.

(165) Ibid., p. 6.

(166) Ibid., p. 7.

(167) Ibid., p. 171.

(168) Ibid., p. 162: «... denn der Anfang des Denkens ist noch nicht selbst Denken.»

(169) S.W. XI, p. 330.

au-dessus desquels elle avait joué. Et nous aujourd'hui, n'avons à penser d'elle que les vestiges de son retrait. Et quoiqu'elle nous domine encore et hautement, elle est ce qui nous échappe le plus, et partant ce qu'il nous faut penser le plus.

«Car le dieu s'écarte

ainsi de toi

et t'enlève d'un baiser la divinité!»¹⁷⁰

(170) Wagner, *La Walkyrie*, III, 3